O GATO DE CORTÁZAR

Simon Schwartzman

"I wish you wouldn't keep appearing and vanishing so suddenly; you make one quite giddy!"
"All rigth", said the Cat; and this time it vanished quite slowly, beginning with the end of the tail, and ending with the grin, which remained some time after the rest of it had gone.
"Well! I've often seen a cat without a grin", thought Alice; "but a grin without a cat! It's the most curious thing I ever saw in my life!"

I

A resposta de Richard Morse a minha crítica ao *Espelho de Próspero*[1], tanto quanto o próprio livro, reflete uma preocupação que todos compartimos, que é a da possível incompatibilidade entre uma agenda de modernidade e o que se poderia denominar, para usar alguma expressão, de "tradições culturais latino-americanas". A "questão cultural", que no passado vinha envolta em especulações mais ou menos brilhantes sobre "caráter nacional", "identidade cultural" ou "personalidade básica" de povos e sociedades, cobrou nova notoriedade com o aparente fracasso dos projetos modernizadores e democratizantes da maior parte dos países do Terceiro Mundo e o ressurgimento do nacionalismo em todas as suas formas, assim como do novo fundamentalismo islâmico. Em um primeiro momento, esta preocupação fazia parte de uma pergunta mal respondida sobre a capacidade de determinadas sociedades em incorporar de maneira adequada as instituições e valores das sociedades ocidentais. Depois, ela evoluiu para um questionamento destas instituições e valores: se o Ocidente não é nenhuma maravilha, por que querer que todos os povos se assemelhem a ele? Será que outras sociedades e culturas não apresentariam, ainda que perdidas e dormentes, formas culturais superiores, ou de qualquer forma distintas, das ocidentais?

(1) "O Espelho de Morse", *Novos Estudos CEBRAP*, 22, outubro de 1988, pp. 185-192.

A redescoberta da questão cultural traz uma contribuição benéfica para as ciências sociais, ao questionar o etnocentrismo ocidental que as caracteriza em grande parte, e chama a atenção, também, para o fato de que ainda não sabemos como lidar com esta questão de forma realmente satisfatória, abrindo assim novos horizontes para a pesquisa, e uma nova fronteira para a teoria. Ela traz também, no entanto, velhos equívocos que pareciam haver sido sepultados nas últimas décadas: o do "etnocentrismo

às avessas", que começa pelo reconhecimento e valorização das diferenças culturais, e pode terminar com noções como as de que talvez não tenha sentido, por exemplo, pretender que os países latino-americanos queiram se modernizar e sejam democráticos, dada sua tradição e cultura autoritárias; e a ressurreição dos velhos fantasmas da identidade e do caráter nacional, acompanhados de toda a sua parafernália antiintelectual, irracionalista e freqüentemente totalitária. O que começa com um gesto de genuíno respeito e reconhecimento da cultura alheia (veja como estes índios têm uma cultura tão rica e autêntica, superior à nossa!) termina com uma atitude de discriminação (só são bons índios os que não tentam imitar os brancos)[2].

Morse discute a questão da tradição vs. modernidade, em sua resposta, ao se perguntar sobre os eventuais substitutos, na América Latina, da reforma protestante e do movimento operário, elementos centrais na constituição da cultura racionalista e democrática européias, e inclusive na universalização da educação básica no velho continente. Ele assinala que estes movimentos não chegaram a ter impacto similar na região, o que é verdade, apesar da óbvia importância das tradições sindicais da Argentina, Chile, México e São Paulo, que ele não chega a considerar. O fato, de qualquer forma, é que a reforma protestante e os movimentos operários perderam sua vitalidade como focos de mobilização e aglutinação moral e social inclusive nos países onde sua presença foi mais forte, na Europa ocidental; e não foram substituídos de forma satisfatória nem pelo pragmatismo esperado pelos teóricos do "fim das ideologias", nem pelos novos movimentos sociais que são objeto de atenção dos teóricos do pós-modernismo. Neste sentido, a questão das formas de sustentação ética, emotiva e simbólica da civilização pós-industrial não é um problema somente latino-americano, mas universal, tanto quanto o das formas que esta civilização irá tomar.

(2) Já tive a ocasião de discutir esta mesma postura, em relação à questão do corporativismo, em outra ocasião. Cf. "As Dificuldades do Antietnocentrismo", *Dados — Revista de Ciências Sociais*, 25, 2, Rio de Janeiro, 1982.

Minha discordância com Morse não é quanto à importância desta questão, mas com a resposta que ele oferece — a volta a uma "verdadeira comunidade" perdida nas penumbras do passado — e com a forma em que ele justifica esta resposta. Ao tratar com desprezo as modernas ciências sociais e tudo aquilo que lhe parece associado ao racionalismo empobrecido das academias ocidentais e seus imitadores, Morse termina por olhar a realidade latino-americana de forma extremamente simplificada e maniqueísta, apesar de adornada por proclamações de sutileza, complexidade e sentido de humor. Não há nada em sua resposta que refute o argumento principal de meu comentário, em relação aos equívocos de sua tentativa de buscar, em um utópico passado ibérico, as fontes para uma civilização latino-americana que mostraria sua profunda superioridade em relação ao Ocidente em decadência. Em compensação, tenho agora a oportunidade de expandir a discussão sobre os temas do "atraso" e da modernidade, e sobre a natureza e a responsabilidade no trabalho intelectual.

É necessário não confundir minhas objeções às propostas de Morse

com uma eventual incapacidade de perceber a importância dos problemas da cultura. Não há nada na "questão cultural" que a torne particularmente intratável pelas ciências sociais contemporâneas, desde que a livremos da penumbra das "tradições culturais" qualitativamente irredutíveis entre si, e aceitemos que os fenômenos de identificação, integração coletiva e referenciais éticos podem mudar com grande velocidade, por mecanismos que seguramente não conhecemos bem, mas que estão sem dúvida associados a certos momentos de transição histórica mais significativos. José Joaquin Brunner, que tem tratado estas questões com bastante propriedade, identifica em Octavio Paz a fonte principal da tentativa de voltar às fontes primitivas da latinidade hispânica, e expressa com clareza tudo aquilo que eu gostaria de poder dizer a respeito. Diz Brunner que a América Latina é tributária e parte da cultura ocidental, acima de tudo, por sua incorporação à experiência traumática da modernidade,

> *por sua busca contraditória, desigual, cem vezes fracassada mas cem vezes retomada, da modernização e do modernismo, não mais apenas como fenômeno de intelectuais e tecnocratas, mas como processo de massas cujo imaginário chegou a se expressar e a se esgotar quase que completamente nas figuras fugazes de modernidade que vêm do norte. Por isto se pode dizer que a América Latina é parte desta cultura menos pelo seu passado, ainda que também por causa dele, do que pelo seu presente e seu futuro: como projeto. Existem os que discordam desta forma de abordar as coisas latino-americanas. Para os quais, com efeito, é mais importante a religião trazida pelos espanhóis e portugueses a estas terras do que a utopia modernizadora, que teve muito mais que ver, certamente, com a França, a Inglaterra e os Estados Unidos. Para os quais subsiste, ainda hoje, uma América Latina profunda, real-mágica, mestiça e ancestral; que se sacrifica e cumpre seus ritos e que assume a modernidade como uma mentira sociológica, algo espúrio, uma casca imposta, um produto fantasmagórico da razão que percorre o continente sacrifícando-o às exigências de sua utopia. Octavio Paz, a quem não fazemos justiça com estas breves referências, o disse de maneira gráfica: "o povo mexicano, depois de mais de dois séculos de experimentos e fracassos, não crê senão na Virgem de Guadalupe e na Loteria Nacional.*[5]

(3) José Joaquin Brunner, *Un Espejo Trizado — ensayos sobre cultura y políticas culturales,* Santiago, FLACSO, 1988, p. 198. A referência é a Octavio Paz, *El Ogro Filantrópico,* Joaquin Mortiz, México, 1989.

Brunner não acredita, no entanto — como eu também não — que esta volta ao passado seja possível. "Os homens e mulheres [da América Latina] estão envolvidos, de maneiras diversas e conflitivas, com maior ou menor consciência, nas aventuras de modernização do continente, nas pugnas em torno de sua direção política e de sua organização sócio-econômica. Neste processo multiforme eles refletem, nas contradições de sua identidade e de seu contexto vital, os problemas de uma modernidade

cuja significação tem estado e continua estando referida para fora; inevitavelmente para o norte" (pp. 196-7).

II

Em seu novo texto, Richard Morse faz minha caricatura como a de um empirista primitivo e empedernido, que não reconhece lugar para a literatura nem para nada que vá além da "montagem metódica de conhecimentos verificáveis"; um reacionário, que tem medo do povo e de suas manifestações espontâneas e criativas; um racionalista ingênuo, que acredita que os Ph.D.'s resolverão os problemas do mundo; e um defensor encarniçado do *status quo* acadêmico. O mesmo simplismo maniqueísta, surpreendente para quem se declara atraído pelas "explorações lúdicas da percepção humana", e capaz de captar, pela empatia, as camadas mais profundas da história, como "carregada de persistências, ressonâncias, novidades, surpresas e resultados inesperados", surge em sua visão da América Latina, assim como da atividade intelectual de uma maneira geral. De um lado, estão "as elites", que falharam miseravelmente em sua agenda modernizadora, e às quais estão associados os cientistas sociais que "nos traíram" (é difícil não perguntar, a "nós", quem, cara-pálida?), junto com todos aqueles que se apoiam nas ciências empíricas para fazer previsões históricas de curto prazo, de acordo com suas preferências subjetivas; de outro, está a América Latina autêntica (que exclui, entre outras coisas, os imigrantes e a industrialização), que tem suas raízes no passado hierárquico e monolítico da Espanha antiga, e se volta hoje à busca da "verdadeira comunidade", através das manifestações espontâneas e vivas que vão "dos Tupamaros aos cultos de Umbanda, da teologia da libertação às associações de vizinhança, dos revolucionários que se declaram marxistas aos invasores de terra" (cuja relação com o passado ibérico realmente me escapa). Tudo isto teria um sentido único e profundo, inacessível aos comuns mortais e intelectuais domesticados pelas universidades ocidentais que só conseguem pensar a curto prazo; mas claramente inteligível, como tendência a longo prazo, para os literatos e intelectuais indômitos capazes de "empatia com as camadas profundas da mudança social, e dispostos a aceitar indicadores metafóricos e analógicos, além dos mensuráveis". Estes intelectuais e literatos, presumivelmente, não fazem parte daquelas elites que "nos traíram", e contribuem positivamente para a marcha da história na conquista da "comunidade verdadeira". Enquanto isto não se dá, eles podem, confortavelmente, se valer dos benefícios e do prestígio que nossos sistemas acadêmicos, apesar de irremediavelmente ultrapassados e estéreis (ou, quem sabe, exatamente por isto), ainda proporcionam aos que melhor expressam os modismos intelectuais correntes, do desconstrutivismo às versões locais do populismo intelectual.

Richard Morse tirou do contexto uma frase em que eu dizia que "talvez não seja aconselhável instaurarmos desde já nossa revolução cultural, buscando o contato direto com as massas" para dizer que eu penso que as massas devem esperar o fim do projeto iluminista (como, no tempo do governo militar, se dizia que era necessário fazer o bolo crescer antes de dividi-lo), e que cabe aos intelectuais universitários comandar e domesticar as diversas formas de participação popular e comunitária no processo político em que vivemos e no qual continuaremos a viver. Minha frase sobre o "contato com as massas", acompanhada pela referência à revolução cultural chinesa e ao estudo clássico de Bendix sobre o autoritarismo no sistema industrial da Alemanha Oriental na década de 50, deveria ter sido suficiente para deixar claro que não proponho este tipo de "contato" nem agora nem nunca. No caso da Alemanha Oriental, a consigna partidária do "contato com as massas" funcionava como uma forma de reforçar a autoridade do poder central sobre as organizações de produção econômica, e forçar os operários a se submeter às diretrizes do partido, único intérprete aceito, afinal, do que "as massas" realmente queriam ou pretendiam ser. Em relação à "revolução cultural", creio que já existe bastante consenso sobre o que ela significou como período de centralização política extrema, terrorismo e retrocesso político, econômico e cultural.

Chamar a atenção para a associação íntima e freqüente entre os apelos ao "contato com a massas" e as formas mais abjetas de autoritarismo não é o mesmo que ser contra as diferentes formas de organziação e ação popular, que extravasam os marcos institucionais estabelecidos e trazem para nossas sociedades novas fontes potenciais de dinamismo e renovação. Para quem tem a perspectiva do milênio, talvez não valha a pena perder tempo com separar uma coisa da outra. Afinal, se o Terror fez parte da revolução francesa, o Gulag da revolução soviética, se o militarismo japonês precedeu sua entrada triunfante no mundo do capitalismo moderno e da alta tecnologia, se o próprio nazismo, dialeticamente, purificou a Alemanha de seu nacionalismo xenófobo e fez dela, depois da guerra, uma democracia exemplar, por que se preocupar com as bombas dos Tupamaros, os assassinatos do Sendero Luminoso ou o populismo demagógico de um ou outro político mais inescrupuloso? Pode ser que, em relação a esta atitude, o lugar onde moramos e vivemos faça alguma diferença.

Penso que a atitude de Morse em relação às ciências sociais, sua visão dogmática e simplificada da América Latina, e até mesmo a caricatura que tenta fazer de meus pontos de vista, decorram da função praticamente exclusiva que ele atribui ao trabalho intelectual, que seria a da elaboração de uma ideologia capaz de sacudir e mobilizar o continente latino-americano, e daí, quem sabe, o mundo. Exemplo disso é a tese da superioridade dos novelistas sobre os cientistas sociais, reforçada pelo uso abundante de referências, imagens e licenças literárias. Ninguém negaria, evidentemente, a importância de muitos novelistas latino-americanos na crítica e desvendamento de aspectos e dimensões insuspeitas de nossa

realidade; poucos negariam, também, a possível riqueza de uma exploração da realidade dentro das tradições da crítica literária, tal como proposto por Clifford Geertz. No entanto, o que Morse espera é que estes escritores possam "ajudar a renovar o discurso de uma ideologia obsoleta", e nisto residiria sua superioridade sobre os cientistas sociais. Além da obsessão com a ideologia (de minha parte, eu diria que a desmistificação das ideologias é ainda um dos grandes propósitos das ciências sociais, sem que para isto seja necessário retornar à ingenuidade da "ciência neutra") surpreende que haja quem acredite que autores tão herméticos e quase incompreensíveis como Cortázar, Borges ou Guimarães Rosa possam ter algum papel na constituição de novas ideologias de alcance popular. A falsa polarização entre "novelistas" e "cientistas sociais" que Morse introduz só pode produzir efeitos no mundo restrito dos círculos acadêmicos de elite, para consumo dos quais, afinal, ela parece ter sido feita.

III

Morse se espanta por eu dizer que alguns países são mais atrasados do que outros. E, no entanto, não é difícil definir o que seja um país ou uma região "atrasada": é onde as pessoas passam fome e morrem prematuramente, onde não existem sistemas educacionais minimamente satisfatórios, onde os governos não funcionam com um mínimo de competência, onde os direitos humanos não têm vigência. Existem países latino-americanos mais e menos atrasados, e estas diferenças refletem, em grande parte, a capacidade que tiveram de incorporar não somente os malefícios e as deformações que acompanham a modernidade, mas também algumas de suas instituições e valores mais centrais, como as instituições democráticas, os sistemas educacionais de massas e de elite, e as formas modernas de organização da atividade econômica.

Não é preciso ser um evolucionista ingênuo para entender isto. Quem viu *Bye Bye Brasil* sabe que o atraso no mundo de hoje não se caracteriza pela permanência de valores e formas de comportamento ditos tradicionais, mas pela incorporação distorcida e caótica dos produtos mais aparentes e assimiláveis das modernas tecnologias: a televisão, os automóveis, os meios de comunicação e de transporte, as estruturas de dominação e de poder, e as armas de fogo, não tão modernas assim. Reagir aos efeitos devastadores desta modernidade pela volta ao primitivo, ao popular, à alma da civilização perdida, no entanto, é um caminho sem saída. Viajando anos atrás pelo interior da Guatemala, fiquei impressionado pelas vestes dos indígenas, seus panos coloridos, padrões diferentes para cada aldeia, e sua aparente capacidade de preservar suas culturas e tradições. Depois aprendi que estas roupas, e as cores diferentes, haviam sido impostas pelos espanhóis nos tempos coloniais, como forma de separar os índios entre as diferentes "encomiendas", que os mantinham em regime

de servidão. Para quando, ou onde, estas populações deveriam voltar?

V.S. Naipaul, escrevendo sobre a Índia independente e suas perplexidades ante o artificialismo da modernização ocidental e a busca do passado perdido, observava dez anos atrás que

A turbulência da Índia desta vez não vem da invasão estrangeira ou da conquista, mas é gerada de dentro. A Índia não pode responder da forma antiga, pela volta ao arcaísmo. Suas instituições emprestadas funcionaram como instituições emprestadas; mas a Índia arcaica não tem substitutos para a imprensa, o parlamento e as cortes. A crise da Índia não é só política e econômica. É uma crise maior de uma antiga civilização ferida que finalmente está tomando consciência de suas inadequações, mas não encontra os meios intelectuais

(4) *A Wounded Civilization*, Penguin, 1979, p. 18.

E, ao final:

Nos textos antigos os homens olhavam para o passado e falavam da atual Idade das Trevas; hoje eles olham para os dias de Gandhi e da luta contra os ingleses, e vêem tudo que ocorreu depois de um desvio, antes que uma evolução da história. Enquanto a Índia tratar de voltar a seu passado, ela não conquistará este passado, nem será por ele enriquecida. O passado só pode ser conquistado, agora, pela pesquisa e scholarship, pela disciplina intelectual, e não pela via espiritual. O passado deve ser visto como morto; se não, o passado matará. (p. 174)

Não existe volta ao passado, nem sequer um passado para voltar, na Índia como na América Latina. Correndo de novo o risco de ser acusado de "positivista pombalino do século XVIII", ou de idealizar os Ph.D.'s com os heróis do mundo moderno, eu reafirmaria que existe uma agenda fundamental a ser cumprida na América Latina, em alguns países de forma mais dramática do que em outros, que recoloca as questões da educação em todos os níveis (popular, média, superior, continuada) e da ciência e tecnologia como uma das preocupações fundamentais. Não é possível participar de forma adequada no mundo de hoje, e principalmente no de amanhã, sem uma população minimamente capaz de conviver de forma ativa e produtiva com as novas formas de comunicação, produção e interação social que estão se generalizando. Esta agenda intelectual e cultural não substitui, mas é sua homóloga, a do estabelecimento de novas formas de organização e participação social e instituições políticas modernas, como os partidos, o parlamento, o poder judiciário e um serviço público competente. As tradições autoritárias de alto a baixo de nossas sociedades, o fracasso dos projetos modernizadores do passado, o vazio e a burocratização de nossa educação básica, o corporativismo e a baixa qualidade de nosso ensino superior, o provincianismo dos horizontes intelectuais de nossas elites, tudo isto torna nossos problemas

extremamente difíceis, mas não permite a postura cômoda de declarar que a agenda da modernidade já teve seu tempo, e que agora é chegada a hora de abandoná-la como lixo inútil. E tampouco que se diga, de quem se preocupa com estas questões, ser um "ardente defensor do *status quo"*.

IV

Porque eu disse que seu livro era "potencialmente danoso em suas implicações", Morse me acusa de querer jogá-lo na fogueira. E no entanto, se idéias não tivessem conseqüências que mereçam ser avaliadas, nem eu nem ele poderíamos justificar nossos salários no fim do mês. O princípio da liberdade de expressão, uma das grandes conquistas da tradição liberal, não supõe que as idéias sejam inconseqüentes. Ao contrário, a suposição é que elas são tão importantes que vale a pena garantir sua manifestação, mesmo que muitas vezes elas produzam resultados que não agradem a uns ou outros. Acredito que esta liberdade, da qual todos nos beneficiamos, deve ter como contrapartida que as idéias possam ser livremente criticadas, inclusive em suas conseqüências, e que não tratemos de escapar da responsabilidade pelas implicações do que dizemos ou propomos.

É difícil dizer, no entanto, que poder é este que as idéias têm. Como bem lembra Morse, esta é uma questão que se tornou clássica a partir do tema espinhoso da responsabilidade dos intelectuais alemães pelo surgimento do nazismo; e a lembrança é tanto mais oportuna quanto os grandes temas do debate intelectual alemão na virada deste século, que se intensificou nos anos da República de Weimar, têm muito em comum com aqueles levantados por Morse: a crítica da ciência formal, em nome da intuição e da vida; a busca de interpretações globais do sentido profundo da história e da natureza das civilizações e das culturas, mais além do que poderia ser captado pela mera empiria; a valorização do popular e do comunitário, em detrimento das construções artificiais da civilização; a obsessão com a ideologia, que é vista como a única razão de ser do trabalho intelectual e cultural.

Vale a pena descrever algo deste debate, para desfazer de uma vez por todas a idéia de que Morse está propondo algo de novo, ou que minhas críticas tenham, por sua vez, muita originalidade. A batalha entre a vida e a esterilidade, a intuição criativa e o empirismo obsessivo, a intuição profunda do sentido das coisas e o acúmulo gradual de pequenos cadáveres de evidência dissecados pela razão analítica, a ideologia e a ciência, foi disputada à exaustão mais de meio século atrás, e hoje já conhecemos bastante bem tanto as limitações do positivismo e academicismo ingênuos quanto onde podem chegar os delírios do intuicionismo e do vitalismo. Fritz Ringer, autor de um estudo clássico sobre o mandarinato intelectual alemão do século XIX até o período do nazismo, usa uma citação de Ernst

Troeltsch, colega e contemporâneo de Max Weber, para caracterizar a força da crítica ao positivismo e ao *establishment* universitário em seu tempo:

> *É a revolta contra a memorização e disciplina, contra as ideologias do sucesso e do poder, contra o excesso e a superficialidade dos conhecimentos que nos impingem nas escolas, contra o intelectualismo e a auto-suficiência dos literatos, contra a grande metrópole e o antinatural, contra o materialismo e o ceticismo, contra o poder do dinheiro e do prestígio, contra a especialização e o mandonismo, contra o peso sufocante da tradição e o evolucionismo historicista... Além disso, existe uma profunda revolução intelectual dentro do mundo acadêmico que ainda não foi devidamente notada. A necessidade de síntese, sistema, visão de mundo, organização e juízo de valor é extraordinária. A matematização e a mecanização de toda a filosofia européia desde Galileu e Descartes é vista com crescente ceticismo... Nas disciplinas históricas e culturais, as pessoas se defendem contra a tirania dos conceitos evolutivos, contra as compilações e as avaliações críticas.*[5]

Uma parte importante desta "revolução" foi a chamada "filosofia da vida", que, como tudo no ambiente acadêmico alemão daqueles anos, ia do mais sofisticado e complexo, como por exemplo em Dilthey, ao mais simplista e vulgar. Ringer descreve desta forma a "filosofia da vida", a partir do trabalho de Ludwig Klages, autor de uma obra alentada e já esquecida sobre *"Geist* como o inimigo da alma":

> *Em um sentido muito geral, a filosofia da vida era* a *doutrina segundo a qual a vida, em sua forma mais imediata, é a realidade primária do homem. Esta idéia podia ser interpretada de muitas formas diferentes. Ela podia ser tratada como verdade metafísica, em cujo caso liberdade, criatividade, "totalidade" na experiência, e coisas semelhantes, surgiam como as características mais gerais da realidade. Klages aparentemente defendia algumas destas teorias. Ele também se expandia a respeito de temas tais como a vivência, a compreensão,* Einfühlung *(empatia), e* Anschauung *(percepção, intuição), para sugerir uma bateria de maneiras superiores ao "meramente conceitual" para chegar à realidade imediata da vida. A "experiência imediata" de Dilthey adquiria as características de um procedimento místico na filosofia da vida. Na pedagogia, "vivenciar" [experiencing] assumia às vezes o sentido de aprendizagem ativa, pela participação direta [acting out] em uma seqüência de eventos e reações. Em um sentido mais amplo, o ato de vivenciar envolvia a imaginação e a emoção do sujeito, e não somente seu intelecto. Tanto quanto "empatia" e "percepção", o conceito de vivência* (Erleben) *sugeria que as impressões individidas da experiência ingênua são menos enganosas, de muitas maneiras, que o material que nos chega pelo filtro*

(5) Ernst Troeltsch, *Die geistige Revolution,* 1921, citado por F. Ringer, *The Decline oi the German Mandarins,* Harvard University Press, 1969, p. 346.

da abstração analítica e da classificação científica. Em algumas variedades da filosofia da vida, todo conhecimento conceitual e o próprio Geist *eram descritos como obstáculos ou inimigos da vida.* (p. 337)[6]

Conforme relata Ringer, Troeltsch "se impressionava por esta 'revolução intelectual', mas não confiava totalmente nela. Preocupava-se com suas tendências nihilistas. Advertia quanto ao perigo de descartar 'os métodos críticos e exatos, o rigor do pensamento e da pesquisa', que haviam sido estabelecidos por várias gerações de estudiosos". As alternativas que propunha, ligadas a uma tentativa de reconstrução racional da cultura alemã, são demasiado complexas e historicamente datadas para serem descritas aqui. Mais atual, acredito, é a forma que o debate assumiu com Max Weber e um obscuro crítico e oponente, Ernst Krieck.

A principal referência, aqui, é a famosa conferência de Weber de 1919, sobre " *Wissenschaft* [erroneamente traduzido por "ciência"] como Vocação". Na síntese de Ringer,

Weber não hesitou em desafiar a grita geral contra a especialização. Nas condições modernas, dizia, era impossível fazer contribuições genuínas ao conhecimento sem pesquisas detalhadas em um campo delimitado de estudo. "Inspiração" (Eingabe) *não era menos nem mais necessária no trabalho acadêmico do que em qualquer outra atividade; mas só poderia surgir como resultado do trabalho persistente. Intuições brilhantes eram de qualquer forma praticamente inúteis, a não ser que alguém fosse capaz de explorá-las e substanciá-las de forma metódica (...) Ele se espantava com o culto da intuição e da "experiência" (*Erleben*) imediatas. Estava cansado de ouvir que o* scholar *tinha que ter personalidade. Admitia que o artista poderia ter a esperança de criar coisas de valor permanente. Mas o pesquisador não poderia ter esta esperança; todas as suas contribuições estavam destinadas a ser superadas mais cedo ou mais tarde. Pesquisar era simplesmente participar do processo de "intelectualização" que, por milhares de anos, vinha abrindo caminho contra as interpretações mágicas da realidade. Este processo parecia não ter fim, e suas conseqüências nem sempre eram agradáveis.* (Ringer, p. 352)

Resumindo a posição de Weber, Ringer ressalta sua militância nas questões políticas de seu tempo, e observa que, "ao propor a separação entre *Wissenschaft* e juízos de valor, Weber na realidade buscava limpar o terreno para políticas públicas mais progressistas. Ele parecia limitar o âmbito de competência do trabalho acadêmico, mas lhe reservava três importantes funções: confrontar os 'fatos', pesar suas consequências, e avaliar a consistência interna das políticas públicas. Na prática, este programa reduzia muito pouco o escopo do discurso acadêmico e científico, seja em política, em ética ou em qualquer outro campo. Tudo

(6) É claro que a validade destas concepções não poderia ser medida, simplesmente, por suas conseqüências como munição ideológica para a batalha do irracionalismo que ia ganhando forma. No entanto, também não seria o caso de ignorar este aspecto. A este respeito, diz Ringer que "as doutrinas do movimento [da filosofia da vida] não podem ser atribuídas com segurança a ninguém em particular, mas elas certamente tiveram uma certa influência. Na verdade, a filosofia da vida popular tinha muito em comum com boa parte da literatura populista *[volkish],* anti-semita e neoconservadora da antimodernidade. Ambas surgiram na periferia do mundo acadêmico ou fora dele; ambas e-xageraram as atitudes que existiam entre os próprios mandarins intelectuais; e ambas ameaçavam superar os professores em sua disputa pela atenção dos semi-educados e dos jovens" (p. 337).

o que excluía era a busca de valores últimos da filosofia cultural dos idealistas alemães. Weber não era tampouco um positivista, propriamente falando. Na atmosfera da revolução espiritual, suas recomendações metodológicas poderiam parecer vagamente cautelosas e ultrapassadas. Na realidade, ele de fato incluía as explorações mais grosseiras da falácia do sentido comum entre as ilusões de uma época já ultrapassada" (Ringer, p. 356).

Ringer contrasta as posições de Weber com a de Ernst Krieck, personagem que não deixaria memória, a não ser pelo extremismo de suas posições e sua ulterior adesão ao nazismo. Eis o que dizia Krieck em *Die Revolution der Wissenschaft*, em 1920:

> *A Alemanha tinha perdido seu sentido de grandeza. Não havia idéias suficientemente fortes para guiá-la, e ela caía vítima da democracia e do marxismo. As grandes tradições haviam sido esquecidas; a sociedade se dissolvia em átomos; a nação tinha perdido sua alma; a crise cultural se aproximava. Como não havia espírito comunitário, os indivíduos se sentiam sem poder e isolados; prevalecia um fatalismo sem esperança; a literatura era pobre, e a arte sem estilo. Um renascimento religioso poderia ser de alguma ajuda, mas não poderia se dar nas igrejas estabelecidas, que haviam se tornado totalmente decadentes. Uma espiritualidade esotérica também seria inútil, porque não poderia produzir aquele espírito de solidariedade nacional que era tão urgentemente necessário. Só uma religião nacional comum poderia produzir uma nova sensação de unidade moral e renovação de propósitos, elevando o Estado acima do nível de uma máquina utilitária.*
>
> *Não havia lugar para intelectuais desenraizados na nova sociedade de Krieck. Ele propunha desmantelar todo o* establishment *acadêmico, a não ser que ele pudesse justificar sua existência contribuindo para a vida espiritual da Nação. A pose da objetividade, a recusa em emitir juízos de valor, pareciam para ele fraquezas e vícios. A vida acadêmica alemã havia se transformado em um mecanismo sem sentido, preocupado somente em se perpetuar a si mesmo. Excessivamente especializada e esotérica, era uma espécie de sinecura para uma clique cansada de pesquisadores. Seus métodos, da mesma forma, eram irrecuperavelmente estéreis. O historicismo tinha sido fatal para as ciências sociais, impedindo que o passado influenciasse o presente. Um racionalismo empobrecido havia se espalhado das ciências naturais para as humanidades. Quando os economistas declaravam que não fariam julgamentos de valor, eles entregavam o futuro de seu país aos políticos dos partidos. Na filosofia, o livre-arbítrio era consistentemente desenfatizado, como que pedindo aos alemães que se resignassem à impotência nacional.*
>
> *Na base destes argumentos, Krieck propunha uma revolução no trabalho intelectual. Suas propostas seguiam uma linha previsível.*

> *A atitude passiva da objetividade deveria ser abandonada. Deveria haver esforços de combinar pedaços de informação em perspectivas totais. Ao olhar para o passado da nação, os historiadores deveriam descobrir seu caráter, e consequentemente seu futuro. Clamava por mais ênfase nas verdades fundamentais da vida e do espírito. (...) Era dever dos acadêmicos se elevar acima das estreitas doutrinas de classe e partido; mas acima disto, os acadêmicos deveriam recuperar suas raízes na comunidade nacional. Só desta maneira eles poderiam se salvar tanto das perspectivas partidárias quanto do ecletismo estéril.* (Ringer, pp. 357-358).

A história mostraria o triunfo político das idéias de Krieck, e o fracasso de Weber e de Troeltsch. Que responsabilidade tiveram os vitoriosos pelo que aconteceu a seguir? É assim que Ringer trata a questão da responsabilidade:

> *Em princípio, os mandarins tinham tanto desprezo pelos demagogos nacionalistas quanto pelos parlamentaristas e líderes partidários do liberalismo democrático. Tudo que eles diziam sobre* Geist *e sobre política, eles o diziam como intelectuais, como porta-vozes da minoria dos homens cultos, e não como representantes dos interesses industriais ou agrários, e certamente não como propagandistas das políticas de massas do nacional-socialismo. Não tomar isto em consideração é não entender nada de toda a intenção e as tendências das ideologias dos mandarins.*
>
> *E no entanto, depois de tomarmos em conta todas as sutis diferenças de intenção, todos os diferentes níveis de vulgaridade intelectual, e todas as nuances de opinião baseadas em diferenças de classe e* status, *permanece ainda uma similaridade residual entre os pontos de vista dos professores e dos estudantes nas universidades alemãs. O "idealismo" dos movimentos chauvinistas e* volkish *acompanharam o idealismo dos mandarins como um eco ligeiramente distorcido; a antimodernidade do* Geist *projetava sua sombra na antimodernidade do* Volk. *Insistir que não havia nenhuma conexão entre os dois seria dizer que professores não influenciam seus alunos. Os mandarins seriam os últimos a aceitar tal julgamento.* (Ringer, p. 252)

Em que medida, no entanto, a América Latina de hoje se assemelha à Alemanha do pré-guerra, para que este paralelo possa ser feito? Não existem sinais claros de que marchemos para o fascismo, e, se isso ocorrer, não será provavelmente por culpa de intelectuais e escritores. Estamos vivendo, no entanto, em meio a uma batalha quase perdida pela modernidade em nossas sociedades, que tem como uma de suas arenas principais nossos sistemas educacionais, culturais e científicos. Tal como na Alemanha, o antiintelectualismo e irracionalismo ocupam espaço em

nossas universidades, seja pela demanda por resultados práticos e imediatos, seja pelo repúdio ao trabalho acadêmico e sistemático de longo prazo. Tal como na Alemanha, o ataque à mediocridade da educação formal é feito ao mesmo tempo em nome do "povo" e pela utilização das formas mais extremas de elitismo intelectual, que substitui a clareza das idéias pelo abuso dos jogos semânticos, frases enigmáticas e uso de expressões e citações da moda, que alguns privilegiados dizem entender e dominar, e os demais, simplesmente, admiram; tal como lá, em nome do complexo e do profundo, visões simplistas da realidade ameaçam predominar sobre as mais complexas, que encontram cada vez menos espaço e condições de se manifestar. Talvez seja impossível reverter esta tendência; no entanto, acho que faz parte da responsabilidade do trabalho intelectual não esquecer os equívocos do passado, e não voltar a embarcar neles com tanta facilidade e gosto.

Simon Schwartzman é pesquisador do Núcleo de Pesquisas sobre Ensino Superior da USP. Já publicou nesta revista "O Espelho de Morse" (Nº 22):

Novos Estudos
CEBRAP
Nº 25, outubro de 1989
pp. 191-203